الجوانب الحيّة والجوانب الميتة

في الفلسفة العربيّة

د. ماجد فخري (*)

1. تمهيد:

من يتصفّح تاريخ الحركة الفلسفية العربية التي انطلقت في أوائل القرن التاسع للميلاد (الثالث للهجرة) يتبيّن أنها كانت تتصّف بعدة خصائص من شأنها أن تعين الباحث اليوم على تحديد المناطق الحيّة والمناطق الميتة منها. بالطبع على الباحث أن يستند في عملية التحديد هذه إلى مقاييس استقرائية أو استدلالية، الأولى مستمدة من صلب تلك الحركة، والثانية من اعتبارات قبلية (أبريوريّة) أو حدسيّة قائمة على البديهيات من جهة، وعلى ما يلزم عن تلك البديهيات من نتائج من جهة ثانية. ولا مفرّ عندنا من الاستناد إلى أحد هذين الضربين من المقاييس حيناً وإليهما مجتمعين حيناً آخر. مع ذلك لما كان المفكّر المعاصر لا يستطيع الانسلال الكلّي من العصر الذي ينتمي إليه، فلا مفر له كذلك من الاستناد عن وعي أو غير وعي إلى المقاييس المتعارفة في هذا العصر، فيحكم على التراث القديم بناء على مقاييس يعتبرها الفلاسفة اليوم عنوان الصحّة أو الأصالة. وعلى الرغم من ذلك يجب أن لا نُغرق في قراءة المفاهيم الحديثة والمعاصرة في كل ما نتعقّبه من مخلّفات التراث القديم، وإلاّ أدّى بنا ذلك إلى التشويه أو التحكّم.

بعد أن نحدّد خصائص الحركة الفلسفية العربيّة في الحقبة الكلاسيكية، الممتدة من القرن التاسع حتى القرن الثاني عشر ولواحقه، سنحاول استخلاص العبر التي يمكن استخلاصها منها بالنسبة إلى المفكّر العربي العامل اليوم على احياء التراث الفلسفي أو استئناف الحركة التي انقطعت منذ عدة قرون. بالنسبة إلى الاطار التاريخي، بات من الواضح اليوم أن الحركة الفلسفية التي انطلقت في عصر المأمون (توفي 833) تمثّل الجولة الأولى في سيرة التفاعل الثقافي والفكري مع العالم القديم، وخاصّة اليوناني منه. وبعد أن استمرت هذه الحركة في كرّ وفرّ على مدى ثلاثة قرون ونيّف، خمدت نارها ودخل العالم العربي في نفق مظلم لا تنيره إلا انتفاضات فكرية عارضة

(*) الجامعة الاميركية ـ دائرة الفلسفة ـ بيروت.

تشهد إلى حدّ ما على استمرار نبض الحياة في عصبه، منها تلخيص ابن خلدون (توفي 1406) في مقدّمته الشهيرة لأهمّ مقوّمات الفكر العربي الإسلامي وتقويمه له، ومنها التوطيد «لحكمة الاشراق» في بلاد الفرس على يد أحد أئمتها الكبار صدر الدين الشيرازي (توفي 1640) ومدرسته. وكانت الفلسفة العربية آنذاك قد تداخلت مع التصوّف، مما مكّنها من استعادة حرارة الحياة إلى حدّ ما والانتصار على خصومها الذين حاربوها بأسلحة الجدل واتهموا دعاتها بالمروق من الدين. وهكذا أعاد التزاوج بين الفلسفة والتصوّف منذ عهد شهاب الدين السهروردي (توفي 1191) إلى الفلسفة شيئاً من اعتبارها المفقود.

يمكن دعوة النهضة الحديثة التي بدأت في أواسط القرن الماضي الجولة الثانية في سيرة الحركة الفلسفية العربية. ومع اننا لا نقع قبل أوائل هذا القرن على فلاسفة أو مؤرخين للفلسفة، فقد تطرّق فرح أنطون (توفي 1922) في مجلة الجامعة إلى حديث بعض فلاسفة اليونان والأوروبيين الذين لمعوا في زمانه مثل جول سيمون وفردريك نيتشه وسواهما، ولخّص شبلي شميل (توفي 1917) أهم مبادىء الفلسفة المادّيّة في كتابه فلسفة النشوء والارتقاء ودافع عنها. ويذكر رشيد رضا (توفي 1935) في تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده شاهداً على انحسار ظلّ الفلسفة في المشرق العربي آنذاك، وهو أن جمال الدين الأفغاني تبيّن لدى وفوده على مصر أن الفلسفة اليونانية والعربية لم تعد تدرّس في مصر وبلاد الشام، بينما كانت سوقها رائجة في بلاد فارس. لذا كان من بين المواضيع التي درسها محمد عبده (توفي 1905) على أستاذه الأفغاني آنذاك المنطق والالهيات وحكمة الأشراق[1]. وكان محمد عبده بالإضافة إلى ذلك أوّل من حاضر في الفلسفة على طلاّبه في الأزهر، واختار موضوعاً لهذه المحاضرات فلسفة ابن خلدون.

وقد تميّزت عودة الحياة إلى النشاط الفلسفي العربي منذ أواخر القرن التاسع عشر بظاهرتين:

الأولى، إعادة نشر النصوص الفلسفية القديمة، مثل مقدمة ابن خلدون سنة 1857، والملل والنحل للشهرستاني سنة 1871، وتهذيب الأخلاق لمسكويه سنة 1880، وعيون الأنباء لإبن أبي أصيبعة سنة 1892 وحيّ ابن يقظان لابن طفيل سنة 1882 وكتابي التهافت للغزالي وابن رشد سنة 1885. وأقدم منها كتاب الأسفار الأربعة لصدر الدين الشيرازي الذي صدر عن طهران سنة 1865 - 66 وسواها[2]. وجميع هذه الكتب، كما هو معروف، فلسفية أو تمت إلى الفلسفة وتاريخها بصلة وثيقة.

الثانية، إقبال المؤلفين العرب على غرار المستشرقين الأوروبيين الرائدين في هذا المضمار كأرنست رينان وسولومون مونك وسواهما، على التأريخ للفلسفة العربية وأعلامها. وأقدم الدراسات التاريخية هذه كتاب فرح أنطون، «ابن رشد وفلسفته»، الذي صدر سنة 1902. يليه كتاب محمد لطفي جمعة «الموسوم بتاريخ فلاسفة الاسلام في المشرق والمغرب»، الذي ظهر سنة 1921، مع أن مؤلّفه فيما يبدو كان قد شرع في تحريره وهو في فرنسا سنة 1909. وقد ظهر في العقد الثالث من القرن العشرين عدد من الدراسات الفلسفية نذكر منها لطه حسين «فلسفة ابن خلدون الاجتماعية» (سنة 1925) و «اخوان الصفا» (سنة 1928) ولجميل صليبا بالفرنسية كتاب «متافيزيقا ابن سينا» (1926) ولابراهيم مدكور «منطق أرسطو في العالم العربي» (سنة 1934) و «موقع الفارابي في المدرسة الفلسفية العربية» في السنة ذاتها، وكلاهما بالفرنسية[3].

ويمكن القول بصورة عامّة أن هذا النمط من التأليف في الفلسفة القائم على نشر النصوص القديمة والتأريخ للفلسفة العربية قد استمر منذ أوائل هذا القرن، وإن كان مستوى التحقيق للنصوص والدقة

في التأريخ قد ارتفع بشكل واضح، كما تشهد على ذلك النصوص التي حققها لويس بويج (وهو عربي بالتبني) للغزالي وابن رشد والفارابي، ومحسن مهدي للفارابي وأبو ريدا للكندي وعبد الرحمن بدوي لمنطق أرسطو ومختار الحكم للمبشر بن فاتك وابراهيم مدكور لأجزاء من الشفاء لابن سينا. وما يزال ينقصنا مع ذلك المزيد من الدراسات المفردة الموثقة إنْ لآحاد الفلاسفة العرب، كالكندي والرازي والفارابي ومسكويه والسهروردي، أو للمشكلات الفلسفية الكبرى. فليس بين يدينا بالعربية دراسة واحدة يعتدّ بها لأي من هؤلاء الفلاسفة الكبار أو للمشكلات التي شغلتهم وشغلت أخلافهم على مرّ العصور.

2. خصائص الفكر الفلسفي العربي القديم:

يبدو لنا أن من أهم خصائص الفكر الفلسفي العربي القديم خمساً سنتوقف عندها في هذه الدراسة:

أولاً: امتازت الحركة الفلسفية منذ عصر الكندي (توفي حوالي 866)، أوّل الفلاسفة العرب الأصلاء، بالإقبال دون تحفّظ على التراث الفلسفي والعلمي العالمي، ونعني به التراث اليوناني بالدرجة الأولى. فلم يتورّع هذا الفيلسوف عن الأخذ عن القدماء، بل حثّ معاصريه على النهل من معين الحق حيث وجد، قائلاً (في كتاب الفلسفة الأولى): «فينبغي أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق، فضلاً عمّن أتى بكثير من الحق، اذ أشركونا في ثمار فكرهم وسهّلوا لنا المطالب الحقّية الخفيّة بما أفادونا من المقدمات المسهلّة لنا سبل الحق، مضيفاً أنه ينبغي لنا أيضاً: «أن لا نستحي من استحسان الحقّ واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا»[4].

وقد ردّ الكندي على مناوئي الفلسفة في زمانه من وجهين:

(أ) «غربتهم عن الحق»، كما يقول، وتمسّكهم بالمنافع الناجمة عن «الترؤس والتجارة بالدين».

(ب)زعمهم أن بين الفلسفة، وهي عبارة عن طلب الحقّ وماهية الفضائل، وبين الرسالة النبوية تناقضاً، وهو ما يتنافى مع حقيقة الأمر في عرفه، «لأن في علم الأشياء بحقائقها (وهو مطلب الفلسفة الأصلي) علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة وجملة كل نافع، والسبيل إليه والبعد عن كل ضارّ والاحتراس منه». «واقتناء هذه جميعاً»، كما يقول، «هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جلّ ثناؤه»[5]. فكيف تتناقض الفلسفة مع الشريعة اذن؟

وبالفعل طبع هذا الاقبال الحركة الفلسفية برمّتها، بحيث يكاد لا يشذّ عن هذا النهج أحد من كبار الفلاسفة. فليس بين هؤلاء الفلاسفة واحد نادى بالخروج على هذا النهج أو استحدث نهجاً فلسفياً يتنافى معه، سواء منهم المارقون من الدين كأبي بكر الرازي (توفي حوالي 930) أو الملتزمون بوحدة الحكمة والشريعة، كابن رشد (توفي 1198)، الذي يختم إلى حدّ ما سيرة الفلسفة العربية بشكلها المشّائي، على كل حال تمييزاً له عن الإشراقي. فهو يقول في معرض الكلام على القياس الفقهي: «فبيّن أنه يجب علينا أن نستعين على مانحن بسبيله بما قاله من تقدّمنا في ذلك. وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملّة. فإن الآلة التي تصحّ بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملّة أو غير مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحة». ويوضح على الأثر أنه يعني بغير المشارك: «من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملّة الإسلام»[6]، أي اليونانيين، وعلى رأسهم أرسطو.

وأما في المشرق، فقد استمر الفلاسفة الاستشراقيون منذ زمن شهاب الدين السهروردي (توفي 1191) حتى زمن صدر الدين الشيرازي (توفي 1640) على التمسّك بوحدة الحقيقة الدينية والفلسفية

من جهة، وضرورة النهل من معين الحكمة العتيقة التي ترقى جذورها إلى «امام الحكمة ورئيسها أفلاطون»، كما يقول السهروردي، «ومن ورائه إلى والد الحكماء هرمس. . وعظماء الحكماء وأساطين الحكمة، مثل انبادقليس وفيتاغورس وسواهما»[7]، من جهة ثانية. وهو يدرج في عداد هؤلاء الحكماء «حكماء الفرس» مثل جاماسف وفرشاشتر وبزرجمهر وسواهم.

ثانياً: تجرّد الفلاسفة العرب جميعاً ودون استثناء للخوض في الاشكالات الدينية والسياسية والخلقية التي شغلت العلماء والجمهور على السواء، منذ تسرّبت الفلسفة إلى العالم العربي في القرن الثامن، فاتصفت الحركة الفلسفية بهذا المعنى بصفة الالتزام. والدليل على ذلك أن الفلاسفة قدّموا لعلماء الدين الذين عرفوا بالمتكلمين منذ أوائل العصر العباسي الذريعة العقلية الكبرى التي لم يكن لعلم الكلام سبيل للتّطور من دونها قط، وهي المنطق. والمنطق كان منذ أقدم العصور ومنذ التفاعل بين الحضارات الساميّة واليونانية في الاسكندرية ثم في سوريا والعراق «معيار العلم»، «وآلة النظر» والسلاح الوحيد الذي استطاع المتكلمون والفلاسفة والسياسيون خوض معاركهم الكلامية بواسطته. ومن الطريف في هذا المقام أن أقدم الترجمات الفلسفية الترجمة المنسوبة إلى عبد الله بن المقفع (توفي 757)، (أو لابنه محمد وذلك عن الفهلوية) لأربعة من حلقات المنطق الارسطوطالي، وهي المقولات والعبارة والتحليلات الثانية (أي البرهان) فضلا عن ايساغوجي فرفوريوس، (أي المدخل إلى كتاب المقولات).

وتجدر الاشارة هنا إلى أن مساهمة الفلاسفة العرب في الدفع بالتراث المنطقي القديم يكاد لا يكون لها نظير في ميادين الانتاج الفكري. فالفارابي إمام مناطقة عصره، استهل هذا التراث بالشرح والتعليق على سائر مؤلفات أرسطو المنطقية وتوفّر بوجه خاص على جانب من أهمّ جوانب التحليل المنطقي اليوم، وهو تحليل الألفاظ والمصطلحات وذلك في عدد من الحلقات أهمها: الألفاظ المستعملة في المنطق ورسالة صدّر بها كتابه «في المنطق» والفصول الخمسة وأيساغوجي أي المدخل. وألّف ابن سينا (توفي 1037) شروحاً مستفيضة على كتب البرهان والجدل والمقولات والسفسطة وسواها، وعلى غرارهما ضرب ابن رشد (توفي 1198) وابن باجة (توفي 1138) في القرن الثاني عشر.

لا نريد هنا أن نقلّل من أهمية ردّة الفعل السلبية في الأوساط الحنبلية والظاهرية على دخول منطق أرسطو حومة النزاع الديني والفقهي، لعلّ أبرز شاهد عليها كتاب ابن تيميّة (توفي 1327) في الردّ على المنطقيين. ولكن يكفي أن نلمع إلى ما ذهب إليه الغزالي (توفي 1111)، (الذي ألّف في المنطق الأرسطوطالي كتاب معيار العلم وفي أشكال المنطق الكلامي والفقهي الأخرى كتابي «القسطاس المستقيم» «والمستصفي» وسواهما) من ضرورة التملك من ناصية هذا العلم قبل الاقبال بتهوّر على مقارعة الخصوم. فهو يقول في مطلع تهافت الفلاسفة: «نعم قولهم (أي الفلاسفة) ان المنطقيات لابدّ من أحكامها فهو صحيح. ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم، وإنما هو الأصل الذي نسمّيه في فنّ الكلام كتاب النظر. . وقد نسمّيه كتاب الجدل وقد نسميّه مدارك العقول. . فإنه كالآلة لدرك مقصود الكتاب»[8]. ومن أبطل هذا العلم كان حاله كمن أبطل الرياضيات فجنى على الشرع وهو يحسب أنه ينصره. ذلك أن «ضرر الشرع ممن ينصره لا بطريقة أكثر من ضرره ممن يطعن فيه بطريقة، وهو كما قيل: عدوّ عاقل خير من صديق جاهل»[9].

عملياً لم يستنكف معظم علماء الكلام من معتزلة وأشاعرة وسواهم من التذرّع بالمنطق، وان خرج على هذا النهج الحنابلة والظاهرية مثل ابن تيمية الآنف

الذكر وابن حزم الأندلسي (توفي 1064) الذي أبطل جميع أشكال القياس والاستدلال واكتفى بالطريقة الظاهرية أو اللفظية في قراءة النصوص الشرعية وفهمها. إلا أن ابن حزم لم يستطع بالطبع التنصّل من تبعة الكلام المنطقي، إنْ في ردوده على الخصوم أو في مؤلفاته التاريخية والخلقية، لا سيما كتاب «الأخلاق والسير»، وإلا لما كان لكلامه أي مدلول أو لحججه أي الزام ولكان كلامه في كلّ تلك المواضيع أقرب إلى الهذر أو التخليط.

وقد جاء الردّ على المناطقة في مطلع عهد العرب بالفلسفة من ناحية أخرى، هي ناحية اللغويين والنحاة، فقد حفظ لنا أبو حيّان التوحيدي (توفي 1024) في كتاب «الامتاع والمؤانسة»، نصّ مناظرة جرت في حضرة الوزير ابن الفرات سنة 932 بين أبي بشر متّى (توفي 940) أشهر مناطقة عصره وأبي سعيد السيرافي (توفي 978) أحد كبار اللغويين، وهي مناظرة تتردّد أصداؤها في المؤلفات والمناظرات المنطقية اللاحقة، ولا سيما مؤلفات الفارابي تلميذ أبي بشر متّى. ويذهب أبو بشر في هذه المناظرة إلى أن السبيل الوحيد لمعرفة ا لحقّ من الباطل والخير من الشر هو المنطق، وهو آلة يعرف بها صحيح الكلام من فاسده، وميزان يوزن به الراجح من الناقص. وميزة المنطق على النحو أن النحوي بحاجة إلى المنطق والمنطقي ليس بحاجة إلى النحو إلا بالعرض. فيردّ السيرافي بقوله: بل صحيح الكلام أو فاسده لا يعرف إلّا بالنحو ومداره اللفظ، بينما يعرف فاسد المعنى من صالحه بالعقل، ومداره المعقولات. فكان النحو منطقاً «مسلوخاً من العربية» والمنطق نحواً ولكنه مفهوم باللغة. والخلاف بين اللفظ والمعنى عنده أن اللفظ طبيعي زائل والمعنى عقلي ثابت. ومع ذلك فليس ادراك المعاني وقفاً على المنطق لأن اللفظ قسمان: بسيط ومركّب، وصحة التراكيب اللغوية أو فسادها يدركه المرء بمقدار تملّكه من قواعد علم النحو، فكان والحالة هذه بغنى عن المنطق الذي وضعه رجل من يونان (يعني ارسطوطاليس) بناء على لغة أهلها واصطلاحهم، فلم يكن بوسعه أن يلزم الترك والهنود والفرس والعرب[10].

واضح من تعقّب هذه المشادّة وسواها بين النحاة والمناطقة أن معظم العلماء، كما مرّ، ناهيك بالجمهور الغالب، تحقّقوا بالسجيّة أن موضوع النحو واللغة عموماً يختلف عن موضوع الفلسفة والمنطق عموماً، وهو ما يقرّه السيرافي نفسه حين يصرّح بأن المعاني تدرك بالعقل ومداره المعقولات، بينما التراكيب اللغوية تدرك عن طريق الإلمام بالنحو ومداره الألفاظ. فالنحو واللغة يدوران على الألفاظ وقوانين تركيبها الصحيح، من حيث لا يخرق المتكلّم فيها قواعد اللغة التي يتكلّم بها المرء والتي تختلف من أمة إلى أمة ومن لسان إلى لسان. أما مدار المنطق فالمفاهيم المفردة وما يتركّب منها من قضايا وأقيسة تصحّ أو تفسد بمقدار ما يلتزم صاحبها بقوانين ترابط هذه المفردات والمركّبات أو تماسكها، وهي قوانين تصدق على جميع اللغات وتستعملها جميع الأمم. ومن لم يتملّك من هذه القوانين أو ينتبه لها، فلابدّ أن يتطرّق الغلط إلى كلامه من حيث لا يدري، ثم إذا أدرك غلطه لم يعرف كيف يتجنّبه ما لم يلتزم بقوانين المنطق. فالمنطق يرشدنا إلى سبل تجنب الغلط مهما كانت اللغة التي ننطق بها، بينما النحو يرشدنا إلى مواطن الغلط في لغة دون لغة. ناهيك بأن نوع الغلط المنطقي يختلف كلياً عن نوع الغلط اللغوي أو النحوي، ما دام هذا يمتّ إلى المفاهيم أو المعاني المشتركة بين الأمم، وذاك يمتّ إلى الألفاظ التي تختلف من أمّة إلى أمّة، كما مرّ. وقد ردّ الفارابي في إحصاء العلوم على الناهضين لدراسة المنطق من ثلاثة وجوه، هي **أولاً**: أننا ما لم نتملّك من هذا العلم لم نعلم أي طريق نسلك إلى معرفة الحق، فجاءت آراؤنا عشوائية ولم نستطع التيقّن من صحّتها. **وثانياً**:

بناء على المقدّمات نفسها لم نستطع تصحيح آراء الخصوم أو تبينّ أسباب غلطهم فيما غلطوا فيه، فآل بنا ذلك إلى العجز عن المناظرة أو الحجاج، **وثالثاً**: لم نستطع التمييز بين الصحيح والفاسد من الآراء بصورة عامّة فوقعنا في الاضطراب أو التشويش. ويخلص من ذلك إلى القول: «فهذه مضرّة جهلنا بالمنطق ومنفعة علمنا به، ويبنّ أنه ضروري لمن أحبّ أن لا يقتصر في اعتقاداته وآرائه على الظنون، وهي الاعتقادات التي لا يأمن صاحبها عند نفسه أن يرجع عنها إلى أضدادها، وليس بضروري لمن آثر المقام والاقتصار في آرائه على الظنون وقنع بها»[11].

ثالثاً: لم تفتح الفلسفة أمام العرب والمسلمين كوّة شكلية وحسب، من حيث الزمتهم بالأخذ بمناهج البحث أو أساليبه الصحيحة في الأبواب الدينية والفكرية المختلفة، بل فتحت أمامهم كوى موضوعية شتى لم يكن لهم عهد بها من قبل. فمواضيع العدالة والخير والشرّ والتبعة الخلقية مواضيع تدخل في باب الفلسفة العملية لا سبيل إلى تدبّرها تدبّراً صحيحاً، ناهيك بإدراك فحواها أو نصرتها، إلا بالرجوع إلى أئمة الفلسفة الخلقية من أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو وأتباعهم. فاذا تساءلنا: كيف تستطيع الشعوب الخوض في الاشكالات العويصة التي تنجم عن تناول هذه المواضيع، سواء بالنفي أو الاثبات؟ لم يكن لدينا سبيل إلى الإجابة دون الرجوع إلى معينها الفلسفي. فقبل تأليف الكندي والرازي كتبهما الخلقية في القرن التاسع (وهما الحيلة لدفع الأحزان والطب الروحاني)، لم تذكر فهارس المؤلفات العربية سفراً واحداً يدور على علم الأخلاق أو يتناول مسائل الخير والشر والتبعة الخلقية التي طرحت على الصعيد العملي في مطلع العهد الأموي إبان خلافة عبد الملك (685 - 705) وخليفته هشام، على يد فئة من المفكرين الرائدين الذين عرفوا بالقدرية، وهم الذين طرحوا للمرة الأولى في التاريخ العربي الإسلامي مسألة تبعة الحاكم الخلقية والسياسية. ذلك أن الخلفاء الأمويين الأول كانوا ينكرون أي تبعة من هذا النوع في أفعالهم وأقوالهم وينسبونها جميعاً إلى قضاء الله وقدره. وكانوا بالطبع قادرين على دعم انكارهم هذا بالقوة العسكرية اللازمة، فراحوا يقتلون الخصوم، كما قتلوا القدريين الأوائل أمثال معبد الجهني وغيلان الدمشقي لتجرؤهم على تحدّي سياساتهم التعسفية، فكانوا كما جاء على لسان أحد هؤلاء القدرية الأوائل: «يسفكون دماء المسلمين ويأخذون الأموال ويفعلون ويفعلون ويقولون: إنما تجري أعمالنا على قدر الله»[12].

ولم يتخذ التحدي القدري لسلطة الأمويين شكل التقرير الجريء والحاسم لقدَر الإنسان (أو حريته)، تمييزاً له عن قدَر الله، بل تعدّاه إلى طرح مسألة العدالة الالهية التي كان يلزم عنها أن الله لا يأتي الظلم ولا يأمر به، وأن ماهية العدل والظلم لا يمكن ردّهما إلى الالتزام البحت بأوامر الله ونواهيه، كما كان يرى الحشوية، بل العدل صفة تلزم صاحبها بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فكان على الله وهو العادل الحكيم ألا يأمر إلاّ بالمعروف ولا ينهي إلا عن المنكر وأن يراعي مصلحة عباده في أقواله وأفعاله. وبذلك ترتفع صفة الطغيان عن الخالق، وقياساً عليه عن الحاكم الذي يجب أن يلتزم بقاعدة مصلحة المحكومين والأمر بالمعروف دون المنكر والنهي عن المنكر، دون المعروف، وهو بالضبط تحديد ماهية العدالة بمعناها البشري ومعناها الالهي.

مع ذلك طغى البحث في مفهوم العدالة الالهية على مفهوم العدالة البشرية في القرون الأولى، سواء في أوساط المعتزلة أو الأشاعرة، ولم تأخذ العدالة بمعناها الثاني في الرواج إلا في الأوساط الفلسفية البحتة عند الفارابي أولاً ثم عند مسكويه (توفي 1030) الذي ينسب إليه المؤلّف الوحيد في ماهية العدالة

وهـو مؤلّف خلقي أرسـطوطـالي المنحى أردف بـه مسكـويه جوانب أفلاطـونية محدثـة في كـلامـه عـلى العدالة في مؤلفه الخلقي الأكبر تهذيب الأخلاق.

كـانت الفلسفـة الخلقيـة هـذه من أهم الأبـواب الأصلية في سيرة التأليف الفلسفي بالعربية، وكان من أركـانها الـرازي صـاحب الـطب الـروحـاني الآنف الـذكـر، والفـارابي الـذي ينسب إليـه شرح لكتـاب أرسطو في الأخلاق. ومـع أن هذا الشرح لم يصلنـا، فيتبين لنـا بـوضـوح من تصفّـح مؤلفـات الفـارابي الأخرى، لا سيما الفصول المنتزعـة والتنبيه عـلى سبيل السعادة، مدى توفّر هذا الفيلسوف الرائد على المباحث الخلقيـة، خـلافاً لخلفـه ابن سينـا الـذي لم يحـبّر في موضوع علم الأخلاق سوى رسالة لا تتعـدى الثلاث صفحـات مما مجمـوعـه 276 مؤلّف في شتى المـواضيـع العلمية والفلسفية[13]. وأعظم الفلاسفة الخلقيين مـع ذلك أبو محمد بن أحمد مسكويه الـذي وضع أسـس مدرسة أخلاقية في بلاد الفرس كان من أركانها نصـير الـدين الطوسي (تـوفي 1274) وجلال الـدين الـدوّاني (تـوفي 1501) وترك أثـراً واضحاً في المؤلفـات الخلقيـة اللاحقة، ومنها ميزان العمل للغزالي.

رابعـاً: لم يتنكّب الفلاسفـة العـرب عن الخـوض كليـاً في الجـانب الآخـر من الفلسفـة العمليـة، أعني السياسة. ولكن تقضي الأمـانة التـاريخية أن نشـير إلى أن جـولات هؤلاء الفـلاسفــة في مـواضيــع الفكـر السيـاسي خـاصـة بقيت ضحلة جـداً، إذا قيست بجـولاتهم في الفكـر المتـافيـزيقي والكـوزمـولـوجي والمنـطقي الـذي سبقت الاشـارة إليـه. ويـلاحظ أن ضحـالـة الفكـر الفلسفي في شكليـه العمليـين، أي الأخـلاق والسياسـة، إحدى المفـارقات الغـريبـة التي يصعب تعليلها، ولعلها كـانت مرتبـطة بغيبة سيـاسة أرسطو عن حلبـة النقـاش الفلسفي إذ من المعـروف أن كتـاب السياسـة لأرسطو هـو الأثر الأرسـطوطـالي الـوحيد الـذي لم يترجم إلى العـربية قبـل مطلع هـذا القـرن عن الفرنسيـة أولاً ثم عن اليونـانيـة عـلى يـد أغسطين بربـارة سنة 1957. ومـع ذلك لا يفسّر هـذا الحـدث مثلا ضحـالة الانتـاج الأخلاقي الـذي أشرنا إليـه، إذ ترجم كتـاب الأخلاق إلى نيقـوماخـوس (أو نيقوماخيا كما دُعي في المصادر العربية القديمة) على يد إسحق بـن حنـين (تـوفي 911) وراج في الأوسـاط الفلسفيـة إلى حدّ مـا. مع ذلـك كان أول الفـلاسفـة السياسيين الإسلاميين الفارابي الذي مـزج النظريـات الأفـلاطـونيـة السياسيـة بالكـوزمولـوجيا الأفـلاطـونيـة المحدثة، وعلى منوالـه نسج ابن بـاجه الأنـدلسي بعد نحـو قرنـين، فجاءت مؤلفـاتها السيـاسية عبـارة عن مؤلفات متافيزيقية أو كوزمولوجية يحتـلّ فيها المجتمـع أو الدولة محلاً ثانـوياً جـداً. فالفـارابي يبدأ في المـدينة الفاضلة بـالكلام عـلى الموجـود الأول، ثم يتطرّق من ذلك إلى صدور المـوجودات عنـه ثم إلى أجزاء النفس وقـواها. وعنـدما يخوض في موضـوع الاجتماع يقـرّر بعض المقدّمات السياسية والاجتماعية العـامة، ولكنـه لا يلبث أن يتـطرّق إلى القـول في العضــو الـرئيس وصفـات الـرئيس الأول الـذي يقـوم من المجتمـع أو الدولة مقـام الموجـود الأول من العالم. أمـا المواضيـع السيـاسية الـرئيسية التي كـان قد طـرقها أفـلاطون في الجمهورية كالعدالة والعلاقة بين أجزاء الدولة الثلاثـة (أي الحكّـام والحـرّاس والعـمّال) والملكيـة الخـاصـة ومسـاوئهـا ومنـاهـج إعـداد الحـرّاس لـلاضـطلاع بمسؤوليـات الحكـم، فتلك مواضيـع لا يـأتي الفـارابي على ذكرها، والفيلسوف العـربي الوحيـد الذي طـرق هذه المواضيع السياسية الأصيلة متأثراً خطى أفلاطون في ذلك هو ابن رشد، وذلك في كتابه جوامع سيـاسة أفلاطون الذي لم يصلنا إلا في ترجمة عـبرانية وأخـرى لاتينيـة وترجمتـين انكليزيتـين حديثتـين. ويلحق بابن رشـد المؤرّخ ابن خلدون الذي عـالج بصـورة تحليلية وافية مسائل تطوّر المجتمع وأنظمة الحكم واستخلص العبر اللازمـة من تاريخ العرب الحضاري والسياسي،

فاستحقّ أن يدرج في عداد الفلاسفة السياسيين والاجتماعيين الأصلاء. وباستثناء ابن رشد وابن خلدون نكاد لا نقع على اسم فيلسوف عربي سياسي أو اجتماعي واحد في العصور القديمة والحديثة.

قد يقال ان ابن الماوردي وابن يعلي ألّفا في مواضيع «الأحكام السلطانية» وهي مواضيع سياسية دون شك. ولكن لا مراء انّ مؤلفات هذين الفقيهين لا تدخل في نطاق الفكر السياسي، إذ اقتصرت في الغالب على تقرير الأحكام «التي ينبغي أن يلتزم بها الحكّام من خلفاء ووزراء وأمراء، على أسس شرعية بحتة، فبقيت مسائل العدالة والمساواة وتوزيع السلطات، ولا سيما ماهية الدولة ومبادىء الحكم الدستوري، خارجة عن نطاقها، وهي ظاهرة نقص غريبة ما زال الفكر العربي يعاني منها حتى يومنا هذا.

خامساً: كان من أهم النتائج التي أسفر عنها دخول الفلسفة إلى العالم العربي في القرن التاسع تحرير العقل العربي من نير التقليد من جهة، ومن الأطناب اللغوي والأدبي من جهة ثانية. فقبل ذلك التاريخ كانت جمهرة «العلماء» تقتصر على اللغويين كسيبويه والخليل بن أحمد، أو الأدباء كالمبرّد وابن قتيبة والأصفهاني، أو المحدّثين كمالك بن أنس وأحمد بن حنبل. وأوّل من خرج على هذه الأعراف قدريّو دمشق الذين أثاروا للمرّة الأولى في أواخر القرن السابع، كما مرّ، مسألة التبعة الخلقية المترتبة على الحاكم والمحكومين على السواء، ومهّدوا بذلك لقيام أهم حركة عقلية في القرن التاسع هي المعتزلة، التي طرحت مسائل العدالة والمصلحة والحرية طرحاً عقلياً جديداً وخرجت بذلك على التقليد السائد الذي روّج له المحدّثون والحشويون، وفتحت الباب واسعاً أمام العلماء والفلاسفة والمتكلمين من جميع المشارب والأهواء فاستطاعوا طرق المواضيع الفكرية والعلمية التي لم يكن للعرب بها عهد من قبل. ولم ينظر المقلدون والمحدثون إلى العلوم الجديدة التي خاض فيها الجيل الجديد من المؤلفين من طبّ وفيزياء ورياضيات بعين الرضى، بل أثاروا حولها الشبهات ووسموها «بالعلوم الدخيلة» واعتبروها مناوئة للدين أو خارجة عنه، حتى اضطر العلماء الذين كانوا قد نهلوا من معين الفلسفة كالغزالي إلى تصنيف هذه العلوم على أسس عقلية، فأنكروا منها «ما يصدم أصلاً من أصول الدين»، بينما سوّغوا الاشتغال بكل ما عداها، أما لمنفعتها، كالمنطق والطب والرياضيات، وأما لأنها تتفق في جوهرها مع العلوم الشرعية، كالأخلاق والقسم الأكبر من الالهيات.

3. عيوب النظرة القديمة إلى الفلسفة:

كان من أهم عيوب النظرة القديمة إلى الفلسفة كما فهمها فلاسفة العصور الوسطى من لاتين وعرب، عدم التنبّه إلى الالتباس الذي انطوى عليه تعريف أرسطو الشهير للفلسفة (أو الحكمة) حين قال: انها البحث عن مبادىء الأشياء، وعللها الأولى (ما بعد الطبيعة، الكتاب الأول، 981 ب 27). فليس من الواضح في هذا التعريف: هل غرض الفلسفة البحث بحدّ ذاته، أم المبادىء والعلل الأولى التي يستهدفها البحث؟ بالمعنى الأول تدلّ الفلسفة على بداية الطريق وبالمعنى الثاني على نهايتها. وقد تمّسك فلاسفة العصور الوسطى، كما مرّ بالمعنى الثاني فآلت الفلسفة آخر الأمر إلى الاقتصار على تحديد المبادىء والعلل الأولى أو تصنيفها، وكما يقول الكندي، إلى طلب الحق التام الذي ليس بعده حقّ. ولما وقعوا على مؤلفات أرسطو التي تناولت تلك المبادىء والعلل وقفوا مذهولين أمام عمقها وتماسكها، فلم يروا بديلاً للاكتفاء بما قاله «هذا الرجل الذي كمل معه الحق»، كما يقول ابن رشد، فتحولت الفلسفة تدريجياً إلى عملية شرح أو تفسير للنصوص الارسطوطالية أو شروح وتفاسير على الشروح والتفاسير، وهي ظاهرة من أغرب ظواهر التاريخ الفلسفي في العصور

الوسطى اللاتيني والعبراني خاصة، وهكذا توطّدت النظرة الساكنة أو المتحجّرة إلى الفلسفة. ولكن الناظر في تعريف أرسطو للفلسفة وإلى ممارسته الخاصة لهذا الفن، لابد أن يكتشف نظرة متحرّكة أو متطورة دلّل عليها العلماء المعاصرون، ولا سيما فيرنير ييغير Werner yaeger، في العقد الثالث من هذا القرن، وهي أن فلسفة أرسطو لم تهبط كاملة من السماء، بل مرّت بعدة مراحل، أهمها المرحلة الأفلاطونية التي انطوت عليها المحاورات والمواعظ الـ(19) التي ألّفها ابّان انتمائه إلى أكاديمية أفلاطون، والمرحلة الوسطى التي تنطوي عليها بعض مؤلفاته الخلقية، لا سيما الأخلاق اليوديمية، وأخيراً مرحلة الاستقلال عن معلّمه أفلاطون، وتنطوي عليها «المقالات»، لا سيما أهمّ أجزاء ما بعد الطبيعة والأخلاق النيقوماخية.

إذن، علينا أن ننظر اليوم إلى الفلسفة هذه النظرة المتحركة التي يقف الفيلسوف بحسبها حياته على البحث ويلتزم بمبدأ ثابت واحد، وهو سلوك طريق البحث أو النظر دون توقّف أو خشية، مهما كانت العقبات ومهما كانت النتائج. والتمعن في سيرة الفلسفة والعلم الحديثين ابتداء بالقرن السابع عشر تدلّ على أن اللحظة الأولى، ولندعها اللحظة الديكارتية نسبة إلى الفيلسوف والرياضي الشهير رينه ديكارت (توفي 1650)، اتصفت بصفة الانعتاق المطلق من «النصوصية» بأشكالها، سواء كانت نصوصاً دينية أو فلسفية، وأحلت المنهج أو الطريقة محلّها. ولم تلبث هذه اللحظة أن مهدت لقيام مراحل أخرى أشدّ انعتاقاً من رِبقة القديم، فأنكرت صفة البداهة التي أسبغها ديكارت على الرياضيات، وهي النموذج الأكمل للمعرفة الصحيحة عنده، واستعاضت عنها بصفة التماسك المنطقي، كما فعل ريمان وأنصار الهندسات غير الأقليدية، وهكذا راح منطق الاكتشاف يحل شيئاً فشيئاً محلّ المنطق الشكلي أو منطق الهندسة الأقليدية، ومفهوم النسبية محلّ مفهوم القطعية، والمنطق المتحركّ محلّ المنطق الساكن. وتكفي الاشارة إلى إنجازات علماء الفيزياء مثل البرت أينشتين وماكس بلانك وفيرنير هايزنبرغ، والمناطقة الرياضيين، مثل غوتلوب فريغي وبرتراند راصل وكارل بوبير، للتحقق من طبيعة الاتجاه الجديد الذي أخذت تتجهّه العلوم التي اعتبرت الفلسفة رديفاً لها، في العصور الحديثة[14].

باختصار لم يعد النموذج الساكن للمنطق أو الفلسفة كافياً في أيامنا، وأصبح من الضروري الاستعاضة عنه بالنموذج المتحرك الذي كان هيغل (توفي 1831) أول من وضع أسسه، والذي يصبح طريق العلم والفلسفة بحسبه طريق البحث أو الاستكشاف الذي يمكننا أن نحدّد بدايته، ولكننا لا نستطيع قط أن نحدّد نهايته، حتى يتسنّى لنا أن نفتح أمام الفلاسفة والعلماء آفاق الاكتشاف التي لا حدود لها، وتصبح ميزة الفلسفة والعلم إذ ذاك التطلّع دوماً إلى الأمام، لا الاستغراق في دراسة النصوص القديمة (حتى المقدّسة منها) أو التعليق عليها.

4. التجديد الفكري والاعتبار بالقدماء:

دعنا ننتقل الآن إلى العبرة أو العبر التي يمكن استخلاصها من التمعّن في خصائص التراث الفلسفي العربي التي أفرزناها أعلاه، أولاً، ولأسباب التعثر الذي منيت به الحركة الفلسفية في زماننا هذا، ثانياً.

العبرة الأولى هي التخلي عن جوانب هذا التراث الميتة والتي لم نأت على ذكرها بعد، ولكنها تتمثل بصورة عامة في طائفة من القضايا الكوزمولوجية والمتافيزيقية التي لا تنسجم مع مفهوم الفلسفة بالمعنى الذي حدّدناه أعلاه، وقد بنيت أصلاً على تخيّلات أو فرضيات لم يقم أحد الدليل على صحتها. مثال ذلك العقل الفعال الذي يلعب في نظام ابن سينا خاصة، كما هو معروف، دوراً كوزمولوجياً وبيولوجياً

وأدراكيا، من حيث هو محرك عالم الكون والفساد أولاً، و«واهب الصور» الجوهرية ثانياً و«محل المعقولات» أو مستودعها ثالثاً[15]. ومنذ زمن الفارابي الذي كان قد أدخل هذا الجوهر المفارق في سلسلة الجواهر المحرّكة للأفلاك احتل العقل الفعّال مكاناً كونياً وإدراكياً بارزاً وأصبح البديل عن الموجود الأول أو الوسيط بينه وبين سائر الموجودات المنبثقة عنه. وعلى الرغم من الإجماع النادر الذي انعقد بين الفلاسفة حول ماهيّة هذا الجوهر المفارق ودوره الحاسم في تدبير عالم ما تحت القمر وإنارة المدارك البشرية، فلم يستطع أي منهم على إقامة الدليل الشافي على وجوده أو ماهيته. ذلك أن مفهوم العقل الفعال في شكله الأفلاطوني العربي المحدث مفهوم متهافت بحد ذاته، ولا مجال اليوم إلى بعث الحياة فيه من جديد أو الاستغراق فيه بمثل ذلك الاستغراق الذي درج عليه بعض مؤرخي الفلسفة العربية اليوم. فإذا قيل أن تبعة هذا الاستغراق يجب أن تسند إلى أرسطو، أجبنا أن أرسطو براء من هذه التهمة، وكل ما يقول في كتاب النفس هو انه لابد «أن يوجد في النفس» (en psyche) عامل شبيه بالضوء بالنسبة إلى المرئيات يحوّل طاقة الادراك العقلي إلى فعل (كتاب النفس، الكتاب الثالث، 430أ14)، كما هي الحال بالنسبة إلى جميع الموجودات الطبيعية التي لا تنتقل من حال القوة إلى حال الفعل إلا بفعل عامل فاعل هو سبب استكمالها لطاقتها الأصلية. ولا يسند أرسطو إلى هذا العامل أي دور كوزمولوجي أو بيولوجي آخر ناهيك بانزاله منزلة جوهر مفارق واقع على تخوم عالم الكون والفساد، وهو «الذي يدبّر أنفسنا»، كما يقول ابن سينا. ثم اننا إذا أحصينا مجموع الأسطر التي أفردها أرسطو في كتاب النفس لهذا العقل الذي دُعيَ بالفعّال (poeticos) فيما بعد لم تتعدّ الخمسة عشر، بينما أريق في هذا الباب أنهراً من الحبر في المصادر العربية.

وما يقال على العقل الفعال يقال أيضاً على سلسلة العقول التي وضعها الافلاطونيون المحدثون العرب ابتداء بالفارابي وانتهاء بابن سينا وأتباعه، فهم لم يقدموا دليلاً علمياً أو فلسفياً واحداً على صحة هذا النظام الكوزمولوجي الغريب، عدا فرضيات وتعاليق أخذوها عن شرّاح أرسطو المتأخرين، أمثال الاسكندر الأفروديسي وثاسطيوس، وأوّلوها تأويلاً خيالياً هو أقرب إلى الشعر والأدب منه إلى العلم والنفس.

ولنأخذ على الجوانب الميتة من التراث الفلسفي مثلاً آخر مستمد من آلهيات ابن سينا كان له أثر بعيد في الأجيال اللاحقة في أوساط الفلاسفة المشائيين والإشراقيين على السواء، هو مفهوم الوجود الذي زعموا أنهم استمدوه من أرسطو أيضاً. فقد دار حول هذا المفهوم جدل لا متناه، وهل هو جوهر أم عرض، حادث أم قديم، سابق للماهية أم متأخر عنها، دون أن يتوصل هؤلاء الفلاسفة إلى تعريف الوجود أو وصفه بوضوح. ونورد على ذلك مثالاً واحداً من المباحث المشرقية لفخر الدين الرازي (توفي 1209)، وهو عالم موسوعي متأخر ألف شرحاً على كتاب الاشارات والتنبيهات لابن سينا وتأثر خطاه في النواحي الاشراقية من فلسفته الخاصة، رغم مآخذه عليه. فهو يفتتح المباحث المشرقية بعرض مستفيض لمفهومي الماهية والوجود وأحوال الوجود من وحدة وكثرة ووجوب وإمكان، وينتهي إلى القول أن الوجود لا حدّ له لأن إدراكنا للوجود، لا سيما وجودنا الذاتي، يتقدم كل إدراك فاستحال ردّ مفهوم الوجود هذا إلى مفهوم أبسط أو أسبق منه. ثم يضيف أن الوجود غير الماهية وخارج عنها، وهو قول يدعمه باحدى عشرة حجة أو دليلاً، فحواها أن إدراك الماهية لا يستلزم وجود موضوعها بالضرورة، فكان والحالة هذه زائداً عليها، وهو بالفعل موقف ابن سينا من الوجود إذا قيس بالماهية مع قليل من التعديل وكثير من التطويل الذي

تتالى فيه الحجج تباعاً بإلحاح، دون أن تخرج عن حدّ التكرار أو الاجترار.

لا ننكر أن جولات ابن سينا في موضوعي الوجود والماهية لم تخلُ من ثقابة النظر أو الابتكار، ولكن الأجيال اللاحقة، من الفلاسفة وحكماء الاشراق سواء في بلاد الفرس أو بلاد العرب، لمّا توقفوا عن النهل من معين الفكر الخلّاق، اكتفوا بالنهل من النصوص، فجاءت مؤلفاتهم عبارة عن تفاسير أو تعاليق اتسمت بالاجترار أو الافاضة في أبواب كان الأسلاف قد طرقوها بدقة وأصالة، ولكن دون إسراف، حتى أصبحت تلك السمة الغالبة على مؤلفات هذا الرعيل من الفلاسفة والمتكلمين الذين اشتهروا في الحقبة التالية لعصر ابن سينا، وهي حقبة استمرت حتى مطلع العصور الحديثة، كان من أشهر ممثليها صدر الدين الشيرازي، صاحب الحكمة المتعالية (أو الأسفار الأربعة) في القرن السابع عشر. فاذا بحثنا عن النظائر، تبيّن لنا أنها الحقبة التي كان ديكارت يحرر فيها مقالته في المنهج، ويفتتح عهداً جديداً من عهود التطور البشري الفكري سمته الأصلية الثورة على التقليد بجميع أشكاله. وهذا بالفعل هو الجانب السلبي للتجديد الذي أسّس له ديكارت ولم تظهر بواكيره في العالم العربي بعد. فأول إمارات التجديد الخروج على التقليد، ونحن لا نجد بين المفكرين العرب من تجرأ على الخروج على التقليد، أو رفض الضرب على غرار القدماء، بل السمة الغالبة على نتاج المفكرين هي الدعوة إلى احياء التراث والانتصار له، أي العودة إلى الوراء عوضاً عن التطلع إلى الأمام.

والعبرة الثانية، أن يقبل المفكرون العرب اليوم على الفكر الفلسفي والعلمي الحديث والمعاصر بمثل الحماس الذي أقبل به القدماء على التراث اليوناني القديم. ولا يشك إلا الجاهل أو المكابر أن مظان الفكر الحديث والمعاصر، لا سيما في ميادين المنطق والأخلاق وعلم النفس، تنتشر في بلدان وأقاليم نائية، لا سيما القارة الأوروبية التي عنها تفرعت حضارات العالم الجديد. ومن المعروف أن الجوانب الفكرية والعلمية من الحضارة الأوروبية ترقى جذورها إلى الفكر اليوناني الذي كان ينتمي إليه الفكر العربي قديماً والذي ساهم العرب في الدفع به قدماً في أواخر القرن الثاني عشر لدى انتقاله من طليطلة وقرطبة إلى عواصم اوروبا الغربية.

والعبرة الثالثة، ان المفكرين العرب مدعوون اليوم إلى الاقتداء بالقدماء في توفّرهم على دراسة المنطق وما يتصل به اليوم من نظريات المعرفة والمنهج العلمي. فقد دلل القدماء على أن الخوض في أعوص المشكلات وأخطرها، سواء في ميدان المعتقدات الدينية أو الخلقيات والسياسة، يستحيل دون اللجوء إلى الذريعة العقلية الوحيدة التي بها توزن تلك المعتقدات، وهي المنطق أو «معيار العلم» أو «القسطاس المستقيم»، كما دعاه الغزالي. أما الاستعاضة عن هذه الذريعة بتخريج النصوص وتدبّرها على سبيل التقليد أو الاجترار فلا طائل تحته، لا سيما عندما تصطدم الأمة بقضايا أو إشكالات جديدة لم يكن للقدماء بها عهد. وأدهى من ذلك الاستعاضة عن المنطق أو الحجة بالبهلوانيات اللفظية أو الأحابيل الأدبية المختلفة التي يخيل لأصحابها أنها البديل عن الحجج والبراهين. ولا نغالي إذا قلنا ان سرّ تخلف الشعوب العربية هو هذا الاستغراق في الاخراج اللغوي والأدبي وتنميق العبارات في شتى الميادين، ومنها الميادين العملية والسياسية، حتى أصبحت «الطاقة اللفظية» عند البعض بديلاً عن الطاقة الفعلية. ففي المؤتمرات والقمم كثيراً ما يستعيض القادة أو الزعماء السياسيون بالخطابات الرنانة والبيانات المنمقة عن المخططات العسكرية أو الاقتصادية الفعالة ويخرجون من هذه المؤتمرات وكأنهم حققوا الانجازات الضخمة أو سجّلوا الانتصارات

الحاسمة، وهم بالفعل لم يحققوا سوى نماذج جديدة من «صناعة الألفاظ» التي لا تغني قط عن صناعة الحرب أو الحلول السياسية.

ويلاحظ أنّ الألفاظ قد اكتسبت على مرّ العصور، لا سيما في الأوساط الشعبية، طاقة خارقة على التخدير، فلا يسأل السامع أو المشاهد مثلاً عن فحوى ما يقوله الخطيب أو الزعيم، بل يقف منه موقفاً سلبياً أو إيجابياً، تبعاً للشعور الذي تولّده ألفاظ ذلك الخطيب أو الزعيم في نفسه. وهذا جانب آخر من جوانب التنكّر للأسلوب المنطقي والعلمي الذي دعا الفلاسفة وما زالوا إلى الأخذ به، وقوامه التجرّد لطلب الحقيقة والتعبير عنها بأمانة وصدق عن طريق الحجة أو الاقناع، لا عن طريق العاطفة أو العصبية أو الهوى والتقليد، وجميعها طرق خارجة عن جادّة التحقيق أو الادراك الأصيلين.

لا ننكر ما للغة من صلة وثيقة بالفلسفة والمنطق، لا سيّما اليوم، كما يتبيّن من التيارات التحليلية في بريطانيا وأميركا خاصة. ولكن يجب أن لا يغرب عن بالنا أن اللغة هي أداة النظر والبحث المنطقيين، وان الاستعاضة عنها بالرموز الرياضية ممكن، ولكنه غير كاف في أبواب الفلسفة العملية خاصة. فمن شأن الفلسفات اللغوية البحتة، كالتي استحدثها لودفيك فيدكشتاين في أوائل هذا القرن، أن تصبح فلسفات جوفاء وأن تقطع الصلة القائمة بين الإنسان والعالم الخارجي من جهة، وبين الإنسان والمجتمع من جهة ثانية.

أما العبرة الرابعة التي يمكن استخلاصها من الاستغراق في عبادة اللغة أو اللفظ فهي مرتبطة بما مرّ من الفصل بين الإنسان والعالم الخارجي وبينه وبين أخيه الإنسان.

في الباب الأول، يصبح العلم، من حيث هو مجموعة قضايا أو أحكام تصف العالم الخارجي أو تفسّر أحداثه، مستحيلاً.

وفي الباب الثاني، يصبح العمل الاجتماعي والسياسي، من حيث ينظم علائق الفرد بأقرانه على أسس سليمة مستحيلاً أيضاً.

وهذا الاستغراق في عبادة اللغة أو اللفظ متصّل ولا شك بما دعوناه ضحالة الانتاج الفلسفة العربي في بابي الفكر الأخلاقي والسياسي. ولكن لا يكفي التباكي على تقصير القدماء في هذين البابين، بل على المفكّر العربي اليوم أن يتنبّه إلى هذا التقصير ويعمل على تصحيحه، فالمؤلفات الأصيلة في مواضيع الفكر السياسي والأخلاقي تكاد تكون معدومة اليوم، ونحن نعلم أن علمي الأخلاق والسياسة كانا وما زالا من أهم فروع الفلسفة التي طرقها كبار الفلاسفة القدماء والمحدثون، كأفلاطون وأرسطو والأكويني وكانط وهيغل وجورج ادوارد مور وبرتراند راصّل وسواهم. وفي تجديد التراث العربي الفكري، لابدّ من تدارك هذا النقص والخوض في المباحث الخلقية والسياسية التي عليها تقوم السيرة الفردية الفاضلة من جهة، والأنظمة الاجتماعية السليمة من جهة ثانية.

وتكمن أهمية الفلسفة السياسية في عملها على تحديد ماهية الدولة وتنظيم المجتمع على أسس عقلية صالحة والتمسّك بسيادة القانون وأهداف الحكم وتحديد الأسس التي ينبغي أن تستند إليها السلطة تحديداً واضحاً، وإلا أصبحت السياسة عبارة عن التسلّط والقوة السبيل الوحيد إلى بلوغ الأهداف الاجتماعية والاقتصادية، وآل الحكم آخر الأمر إلى الاستبداد والاستئثار بالمنافع والامتيازات، فحلّت شرعة الغاب محلّ سلطة القانون، كنظام عقلي بشري متماسك.

العبرة الخامسة التي نستخلصها من دخول التراث الفلسفي والعلمي القديم وتسرّبه إلى الأوساط الدينية والفكرية المختلفة ابتداء بالقرن التاسع هي تجديد الالتزام بالحرية الفكرية المطلقة. فمن دون الحرية يستحيل نمو الفكر البشري وتفتق طاقاته، وعندها

تجفّ المدارك وتنسدّ معارج الابداع ولا يبقى للحياة الخليقة بالإنسان معنى مفهوم. فالحرية شرط أساسي من شروط الابداع والاكتشاف اللذين ترتبط بهما نهضة الشعوب وتقدمها، والمجتمعات التي تحول فيها الأعراف الدينية أو القبلية من جهة، أو الأنظمة العسكرية من جهة ثانية، دون حريّة الأفراد في ارتياد الآفاق الجديدة والتطلّع الدائم نحو المستقبل والبحث الدائب عن أسرار الكون وخفايا الذات البشرية، تنتهي بالقضاء على نفسها بالتخلّف والتحجّر والانقراض، إذ تنعدم فيها شيئاً فشيئاً إمارات الحياة والنشاط وتحلّ محلها إمارات الجمود والموت، وهو بالفعل ما حدث للمجتمعات العربية في أعقاب تسلّط القوى الغازية عليها ابتداء بالفتح المغولي في القرن الثالث عشر، فدخلت في نفق مظلم يصفه المؤرخون بعصر الانحطاط.

فإذا قيل، كما قال محمد عبده (توفي 1905) في أواخر القرن الماضي: يجب إسناد تبعة الوهن والانحطاط الذي أصاب الشعوب الإسلامية إلى دسائس الأجانب ومكائدهم من ترك وديلم وسواهم، ابتداء بعهد الخليفة العبّاسي المعتصم (833 - 842)، لا إلى تقاعس المسلمين أو انصياعهم للجمود والتقليد[16]، قلنا أن الزعم الذي يعزو جميع الآفات والمفاسد إلى العوامل الخارجية العرقية والطبيعية ضرب من الجبرية الذميمة، وهو إلى ذلك زعم يكذّبه التاريخ. فالعصر الذهبي في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، أي عصر الابداع الفكري والعلمي، يبتدىء بالقرن التاسع ويستمر ثلاثة قرون ونيّف، وهذا الابداع كان حصيلة التفاعل بين عدد من الشعوب المسلمة التي اقتبست اللغة العربية كأداة ثقافية، من أتراك كالفارابي وفرس كالرازي وابن سينا والغزالي والبيروني، وعرب مثل الكندي وابن رشد وابن خلدون، ناهيك بأنه يتناقض مع روح الاسلام المناوئة للعرقية.

وعلى العكس كان هذا التفاعل من أهم عوامل تقدّم الشعوب العربية والإسلامية وقدرتها على استيعاب التراث العلمي والفلسفي القديم ثم الدفع به إلى أقاصي المغرب ومنه إلى أوروبا الغربية، التي تبتدىء نهضتها الفكرية بالفعل في أوائل القرن الثالث عشر، وهو القرن الذي شهد انتقال التراث الفلسفي والعلمي العربي إلى أوروبا على يد التراجمة والشرّاح اللاتين. وقد انطلقت هذه النهضة بفضل عدد كبير من العلماء والفلاسفة الذين كانوا يكتبون باللاتينية، وكانوا ينتمون مع ذلك إلى شتّى الأعراق، كألبير الكبير (توفي 1280) وهو ألماني وتوما الاكويني (توفي 1274) وهو ايطالي، وسيجر دي برابان (توفي 1281) وهو بلجيكي، وروجر بيكون (توفي 1294) وهو انكليزي. لذلك تسقط النظرية العرقية التي تنطوي عليها مقولة محمد عبده في تطوّر الحضارة العربية وطريان الخلل والجمود عليها. وما هذه النظرية القائمة على إسناد تبعة ذلك إلى الأعراق الأجنبية إلا وجه من وجوه تملّص العرب من مسؤولية الانحطاط أو التخلف الذي أصاب تلك الحضارة في مراحل معيّنة من تاريخها. وتقضي الأمانة التاريخية بالاقرار بأن مردّ ذلك إلى عوامل سياسية واقتصادية وفكرية متشابكة خنقت في الإنسان العربي شيئاً فشيئاً روح الاستطلاع والابداع، وقضت عليه بالجمود والتقليد والاخلاد التدريجي إلى حال الخمول والتقاعس التي تشبه خمود الحركة الحيوية في الجسد. والاحياء أو التجديد لا يكون إلا ببعث هذه الروح من جديد في جسد الإنسان العربي قبل أن يقضى عليه بالفناء المحتوم. أما نسبة جميع أشكال التخلف والفساد التي أصابت المجتمعات العربية إلى العوامل الأجنبية التي لا قبل لها بمقاومتها، فاعتراف بالعجز شبه بالاستسلام للقضاء والقدر الذي لا يقاوم أيضاً. وفي ظل هذا الاستسلام تستحيل نهضة الشعوب العربية أو بعث الحياة في أعضائها من جديد.

الحواشي

(1) رشيد رضا، تاريخ الاستاذ الامام، القاهرة1931، الجزء الأول، ص 79 و 39.
(2) راجع: الفكر الفلسفي العربي في مائة سنة، بيروت، 1962، ص 242 وما يليها. وماجد فخري، دراسات في الفكر العربي، بيروت 1982، ص 223 وما يلي.
(3) المرجع السابق، ص 252 - 53.
(4) رسائل الكندي الفلسفية، مصر 1950، الجزء الأول، ص 102 و 103.
(5) المرجع السابق، ص 104.
(6) فصل المقال، بيروت 1961، ص 31.
(7) حكمة الاشراق (مجموعة درم مصنّفات شيخ الإشراق) طهران 1952، ص 10 و11.
(9) المرجع السابق، ص 11.
(10) الإمتاع والمؤانسة، القاهرة، 1939، الجزء الأول ص 110، راجع أيضاً ص 33 وما يلي.
(11) إحصاء العلوم، القاهرة، 1968، ص 73.
(12) ابن قتيبة، كتاب المعارف، مصر 1969، ص 441.
(13) راجع: ماجد فخري، الفكر الأخلاقي العربي، بيروت، 1986، ص 10 وما يلي، و 381 وما يلي.
(14) راجع في هذا المجال مقال عبد الحكيم أجهر، العقل العلمي، الفكر العربي 55(1989) ص 26 - 44.
(15) كتاب النجاة، بيروت 1985، ص 213 و 230 و 310 الخ . . .
(16) الرد على رينان في المجموعة الكاملة، الجزء الثالث، بيروت، ص 317، حيث يقول محمد عبده: «ثم أخطأ خليفة في السياسة فاتخذ من سعة الإسلام سبيلاً إلى ما كان يظنه خيراً . . فأراد أن يتّخذ جيشاً من الترك والديلم وغيرهم من الأمم . . هناك استعجم الإسلام وانقلب عجمياً».